

# ANTROPOTÉCNICAS DEL EJERCICIO Y ANÁLISIS DE LA SUBJETIVIDAD CONTEMPORÁNEA EN PETER SLOTERDIJK

Dario Consoli

*Università degli Studi di Torino*

## ANTROPOTECHNICS OF EXERCISE AND ANALYSIS OF CONTEMPORARY SUBJECTIVITY IN PETER SLOTERDIJK

El concepto de “antropotécnica” llega a ser el eje del pensamiento de Sloterdijk y de su teoría del sujeto a partir del ensayo *Normas sobre el Parque humano* hasta la reciente obra *Has de cambiar tu vida*. En un primer momento, se desarrolla en relación con el cambio espacial de su pensamiento, deteniéndose sobre los efectos de los espacios poblados por el hombre, y a la teoría de los *media*, es decir, a los efectos educativos y domesticantes de los “medios acomunantes y de comunicación”. En un segundo momento, el interés se desplazará hacia el papel del ejercicio y de la repetición como constantes de las formas humanas de construcción personal, aunque esta última explicación complete a su vez las dos precedentes. Ante tal mapa conceptual, varias son las preguntas por hacer. ¿Cuáles instrumentos nos proporciona “la antropotecnología” sloterdijkiana para la comprensión de los procesos de subjetivación de la contemporaneidad? ¿En qué difiere

de la lectura foucaultiana de las formas de subjetivación y sujeción? ¿Cómo puede convertirse, siendo un instrumento de análisis antropológico, en criterio para evaluaciones éticas y políticas? ¿Cuál es la intención de la propuesta práctica sloterdijkiana?

Sloterdijk propone un nuevo análisis de los procesos de subjetivación y sujeción, y los considera desde un punto de vista antropológico y evolutivo. Esta conexión se explica mejor cuando se haya definido el proceso de hominización (o antropogénesis) como una forma de producción del hombre que, a partir del animal pre-hombre, se desenvuelve en las formas primitivas de la unión en la horda y en las primeras colectividades humanas, acompañadas por las proto-técnicas. Desde el punto de vista funcional, este espacio evolutivo ostenta las cualidades de útero externo predispuesto social y técnicamente, descrito como una incubadora, o un invernadero antropogénico, en el que el hombre se engendra y evoluciona, a través de un proceso de aclimatación y domesticación que da paso a desarrollos “lozanos”, es decir, no relacionados con el mecanismo de evolución por adaptación y selección. Por lo tanto, la antropogénesis produce un ser humano educable al cual, en un segundo momento, se le aplican las “antropotécnicas”, es decir, todas aquellas técnicas de formación del hombre que actúan a nivel cultural y de las cuales forman parte las varias instituciones, los ordenamientos, los rituales, las rutinas, las costumbres por medio de las cuales “los seres humanos se han encargado por su cuenta de su propia formación simbólica y disciplinaria”.<sup>1</sup>

La naturaleza autoplástica del hombre se explica con más detalles como resultado de la retroactividad de cada acción del sujeto agente: “ser hombre significa existir en un espacio de acción curvado, en el cual las acciones repercuten en el actor, las labores en el trabajador, las comunicaciones en quien comunica, los pensamientos en quien piensa en ellos y los sentimientos en quien los tiene”.<sup>2</sup> Para Sloterdijk, lo que nivela estas formas de repercusión es su estructura, que consiste sobre todo en el comportamiento del hombre que se basa implícita y explícitamente en el ejercicio. Su carácter ‘ascético’ consiste en eso y Sloterdijk, siguiendo las huellas de Pierre Hadot y del último Foucault<sup>3</sup>, hace referencia al significado originario del término griego *askesis*, recordando lo que esta palabra significaba para la filosofía antigua y helenística. Por lo tanto, la práctica ascética —entendida en el sentido foucaultiano de “un ejercicio personal sobre uno mismo, a través del cual el hombre intenta elaborarse, transfor-

1. P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, pp. 201-202.

2. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009, pp. 174-175.

3. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987; M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris, 1984; Id., *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris, 1984; Id., *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001.

marse y adquirir una determinada manera de ser”<sup>4</sup>— representa no solo la forma de la *épimeleia heautou* (el “cuidado de sí”), sino también —de manera menos evidente— de las demás formas de subjetivación, siendo formas de repercusión sobre uno mismo por medio de ejercicios no declarados, “costumbres escondidas de entrenamiento”<sup>5</sup>. Según la interpretación de Sloterdijk, incluso cada acción repetida, independientemente del ámbito social al cual pertenece, goza de la forma del ejercicio que aparece como una constante antropológica.

De ahí que los individuos claramente comprometidos en una forma de entrenamiento son los que revelan la dimensión ascética de la existencia, sean ellos atletas, yoguis, monjes, santos, eruditos, gerentes, músicos o circenses. Cualquier forma de ejercicio explícito no hace otra cosa sino manifestar que “el hombre es un ser viviente que no puede sino entrenarse”, y el ejercicio es “toda operación por medio de la cual la cualificación de quien actúa es mantenida o mejorada para la siguiente ejecución de la misma operación, aunque ella no se considere un ejercicio”.<sup>6</sup> Y si con el término ejercicio entendemos la “repetición de acciones creativas”, entonces el ser humano se revela como aquel ser viviente que nace de la repetición.

Ante esta interpretación antropológica se desvanece la contraposición foucaultiana entre formas de subjetivación y sujeción, o entre comportamiento autónomo y resultados de los mecanismos disciplinarios. Por lo que a su representación en el sujeto concreto se refiere, todos estos comportamientos se pueden atribuir a una “antropotecnología general”, que “describe al hombre como un ser que no se excede de las disciplinas, tanto de aquellas involuntarias como de aquellas voluntarias”.<sup>7</sup> Por lo tanto, para Sloterdijk —quien sobre la noción de antropotécnica del ejercicio quiere construir su propuesta ética— es fundamental individuar un criterio alternativo para diferenciar las buenas de las malas repeticiones. El sujeto de la repetición tiene un cariz pasivo y activo al mismo tiempo; y la vida ética siempre aspira a intercambiar el primero con el segundo, la mala repetición con la buena. La mala repetición es la que se da cuando uno se deja dominar por “programas automáticos” (pasiones, costumbres, ideas), independientemente de si proceden del interior del sujeto o de dispositivos sociales. La buena repetición es la que se entrena de manera activa para excederse, llegando allí donde parecía imposible a través de ejercicios que debilitan las antiguas costumbres para sustituirlas con aquellas

4. M. Foucault, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, (pp. 1527-1549), p. 273.

5. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, p. 175.

6. *Ibid.*, p. 14.

7. *Ibid.*, p. 173.

más “elevadas” —y también en este caso, independientemente de que esto ocurra en un espacio de refugio individual o en la forma de ejercicios colectivos o de programas a gran escala de reforma del mundo.

La “distinción ética” entre estos dos aspectos de la repetición lleva a un proceso de des-automación, de liberación de los mecanismos (intrapsíquicos y sociales) que se reproducen sin razón ni conciencia, seguida por una nueva estructura espiritual, por nuevas costumbres y comportamientos. Se trata de saber manejar el poder de la repetición contra la misma repetición, descubriendo en ella un pretexto para controlarla. Por lo tanto, si el hombre es “un ser viviente que está obligado a distinguir las repeticiones”<sup>8</sup>, Sloterdijk condensa el criterio discriminante de estas distinciones en el concepto de “verticalidad”: la buena repetición es aquella que es puesta en marcha de manera consciente por el sujeto que se está entrenando para elevarse. En el ámbito antropotécnico, la “distinción ética” destaca el pasaje de la elaboración de “una antropología del ejercicio” a la tentativa de construir sobre sus cimientos “una ética acrobática”, en la que con la palabra “acrobática” se entiende la asimilación procesal en el organismo, a través de entrenamientos de tipo extraordinario, de lo que parece imposible o improbable. La esfera de la ascesis, de los ejercicios de mejoramiento o de la acrobática se alcanza por medio de una conversión (*metanoia*), que deriva de un imperativo absoluto que incita al mejoramiento personal, y que ha aparecido a lo largo de la historia como expresión de la trascendencia divina, del aura de la obra de arte, o del ideal ilustrado de educación universal.

¿Y qué pasa con el imperativo antropotécnico en la modernidad tardía, es decir, hoy en día? La teoría de Sloterdijk, que se detiene largo rato en la edad antigua y moderna, también se debe interpretar como el resultado de un análisis hiperbólico del presente, de sus formas de existencia y de sus argumentos recurrentes. En la sociedad contemporánea, las tensiones verticales —a despecho de sus comienzos algo elitistas— se propagan lo más posible a toda la población. Todas las sociedades se transforman en campos de entrenamiento, en asociaciones movilizadas por el estrés de mejoramiento, que aspiran a la intensificación de las *performance* y al despliegue de las capacidades, mientras que las utopías pedagógicas del siglo XVII siguen con la idea de “aprendizaje continuo”, con un omnipresente y constante proyecto de desarrollo personal.

En este contexto, la tensión acrobática a la cual remite el imperativo “has de cambiar tu vida” parece representar lo mejor posible el resultado de la extensión de la racionalidad neoliberalista de la esfera laboral a cada ámbito social, hasta al baluarte interior

---

8. Ibid., p. 639.

del sujeto y a su mismo “cuidado de sí”. El sujeto se transforma en ‘empresario de uno mismo’, con la consiguiente managerialización de la esfera privada —tal como han recientemente demostrado Pierre Dardot y Christian Laval— por medio de la instauración de un paradójico dispositivo prestación-goce<sup>9</sup>. En este sentido, a la potenciación de la performatividad productiva corresponde el deseo insaciable de goce a través de las compulsivas modalidades del consumismo. En ambos casos, la intervención sobre uno mismo adquiere cada vez más la forma del *enhancement*, de la potenciación física, cognitiva, protética (incluso uno llega a transformarse en “*gadget*”, recordando a Lacan<sup>10</sup>). Y precisamente este tipo de intervención corpórea y mental representa uno de los rasgos más interesantes y emblemáticos de la sujetividad contemporánea porque aparece como la encarnación de la antropotécnica, siendo tecnología del sí y forma de producción del sujeto.

Sloterdijk no le dedica mucho tiempo, pero su pensamiento sobre el análisis de estas prácticas es muy claro y su crítica hacia “la exteriorización del ejercicio” es muy radical.<sup>11</sup> Aunque aspire a un ‘mejoramiento de sí’, el *enhancement* sigue con la constante exteriorización de los objetivos que el ejercicio debe lograr y con la transformación de la concentración en *fitness*. Del mejoramiento personal basado en el ejercicio ascético, que en la sociedad burguesa adquiere la forma del proyecto pedagógico de la educación, se llega al estrés del continuo desarrollo de la *performance* y, por consiguiente, de la elevación química, biotécnica y quirúrgica de los perfiles performativos individuales. En este pasaje, Sloterdijk vislumbra una penetración del principio gehleniano de la exención en el espacio interior del comportamiento ético, con la ilusión de poder intervenir sobre su propia existencia como si fuera un objeto externo, en lugar de plasmarla a través del ejercicio, reduciendo pues el sujeto a su estado de *fitness*.

Sin embargo, Sloterdijk no transforma el imperativo antropotécnico de nuestro tiempo en este vago mensaje de potenciación de un sí considerado como objeto. A nivel global, hoy día, el profundo móvil de toda comunicación empuja hacia un cambio global, a partir de la constatación de que “no se puede seguir así”. La nueva diosa de la que desprende la exhortación metanoica (hacia la conversión acrobática) es aquella impensable catástrofe global, ante la cual solo gracias a la consciente reconquista de la imagen del hombre que se entrena puede que se dé un cambio total. Sloterdijk propone una nueva formulación del contenido ético del imperativo absoluto, además de la me-

9. C. Laval, P. Dardot, *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009.

10. Cfr., J. Lacan, *Du discours psychanalytique* (Milano, 12 de mayo de 1972), en *En Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978.

11. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, p. 530.

tafísica clásica (religiosa y no religiosa) y del abstracto universalismo de la Ilustración<sup>12</sup>. Para dirigirse al mismo tiempo a toda la humanidad —entendida como conjunto de las culturas ya inevitablemente relacionadas entre sí en el mundo globalizado— recurre a un imperativo sistémico y ecológico (con referencia al imperativo ecológico de Jonas), pero también a la misma necesidad inmunitaria que fundamenta las repeticiones y las antropológicas.

Sin embargo, es inútil intentar encontrar una específica propuesta política *stricto sensu* en la obra dedicada a la antropológica del ejercicio. En ella, un análisis político de la sociedad contemporánea —en otras ocasiones, formulado de manera más explícita<sup>13</sup>— se hace más apremiante recurriendo a las míticas épocas de Hesíodo: las formas de vida en el Edificio de Cristal<sup>14</sup>, a través de sus efectos viciantes y libertadores, han llevado la humanidad desde la “Edad de Hierro” hacia una especie de inédita “Edad de la Plata”. Sloterdijk no está pendiente del “fin de la historia”; sin embargo, confiere cierta plausibilidad teórica a la tesis de Fukuyama<sup>15</sup> y critica tanto a los pensadores neo-conservadores, que siguen añorando el idioma de la Edad de Hierro, como a aquellos de la izquierda radical, quienes desaprueban totalmente la actual “Edad de la Plata” en virtud del fallido logro de una prometida “Edad de Oro”. Por eso recurre a Richard Rorty por lo que atañe a la necesidad de tutelar las condiciones de vida logradas por las democracias occidentales, teniendo cuidado con que esto no signifique anestesiar las tensiones de orgullo y crecimiento personal (lo que Sloterdijk define también impulsos “timóticos”).<sup>16</sup>

Una distinción planteada por Rorty —aquella entre “filosofía privada” y “filosofía pública”<sup>17</sup>— puede ser útil para comprender y contextualizar mejor el pensamiento de Sloterdijk. Como estudioso *sui generis* de Nietzsche y de Heidegger, sin lugar a dudas, él se distingue más en la primera que en la segunda. Y eso que cuando se detiene en el ámbito específicamente político, los resultados son bastante opinables, tanto cuando su pensamiento se interpreta erróneamente en este sentido —como en el caso del escándalo Sloterdijk-Habermas<sup>18</sup>— como cuando se detiene en concretas propuestas de po-

12. P. Sloterdijk, “Due risposte ad ‘aut aut’”, en *aut aut*, n. 355, julio-septiembre de 2012, p. 6.

13. La posición política sloterdijkiana se destaca más bien en otros pasajes, como en las páginas finales de *Ira y tiempo* o en algunas entrevistas en las que, por lo general, Sloterdijk se presenta como un liberal de izquierda o un conservador de izquierda.

14. Se trata de una metáfora sacada de Fëdor Dostoevskij, que Sloterdijk emplea para describir el actual capitalismo integral, capaz de asimilar todo el mundo externo dentro de un espacio interno totalmente calculado: cfr. P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma, 2006, pp. 220 ss.

15. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, pp. 670-671; Id., *Zorn und Zeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.

16. Cfr., P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, pp. 669 ss.

17. R. Rorty, “Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy”, en Id., *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 307-326.

18. Para reconstruir más detalladamente el debate, véase H.U. Nennen, *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk-Debatte*:

líticas públicas, como en el caso de las tesis que fundamentan el *Steuerdebatte* con Axel Honneth<sup>19</sup>. Por lo tanto, la meditación de Sloterdijk —sobre todo por lo que atañe a las antropotécnicas del ejercicio— antes que todo concierne un plan privado, mejor dicho ético, en el cual el pensamiento se mide con las necesidades y los deseos de los sujetos en términos de autonomía, libertad, creación de sí, mejoramiento y crecimiento personal. Sin embargo, al mismo tiempo, el plan ético —tal como para Foucault— se convierte en aquel en el cual se deben fundamentar prácticas de subjetivación capaces de cambiar los sistemas antropotécnicos existentes, ya sean tecnologías de gobierno (Foucault), ya sean sistemas inmunitarios colectivos (Sloterdijk).

A raíz del nuevo imperativo absoluto, Sloterdijk espera que se amplíe el espacio de ejercicio para construir una macroestructura de inmunización global: una co-inmunidad o un co-inmunismo [*Ko-Immunismus*] vinculado de manera solidaria, que incluya no solo a todos los hombres sino también a todo el ecosistema. El proyecto de un *design* inmunitario global debería llegar a ser planetario, donde el globo, rodeado de redes y espumas, se considere como propio, y el exceso de explotación dominatoria como ajeno. En definitiva, aquellos seres que necesitan mecanismos de protección —los hombres— deberían “adoptar, durante los ejercicios diarios, las buenas costumbres de la supervivencia común”.<sup>20</sup> La necesidad individual de inmunización —que históricamente se ha traducido en formas de egoísmo y comunitarismo— no se puede borrar en virtud de un abstracto principio de precedencia del otro, sino solo desplazar al nivel superior de un macro-organismo, hasta poderse transformar en una estructura inclusiva, capaz de extender sus confines cooperativos y de distribuir sus ventajas inmunitarias a nivel global.

Para Sloterdijk, el proceso de civilización no es otra cosa sino este desarrollo, un desarrollo abierto que, para seguir adelante, necesita codificar los nuevos objetivos y las nuevas reglas antropotécnicas. Una tarea de la que puede solo hacerse cargo una imaginación cibernética que parta de una renovada comprensión sistémica del hombre, de la materia y de la información y que sea capaz de superar el humanismo, haciéndose cargo al mismo tiempo de la función pedagógica. Así que la ética filosófica de Sloterdijk parece estar relacionada con la posición mediana de la filosofía futura propuesta por Deleuze y Guattari: una pedagogía del concepto que se halla entre el apogeo de la edad

---

*Chronik einer Inszenierung. Über Metaphernfolgenabschätzung, die Kunst des Zuschauers und die Pathologie der Diskurse*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

19. Para un análisis integrado con varias contribuciones críticas, aunque de parte, cfr. J. Rehmann, T. Wagner, *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, Argument, Hamburgo, 2010.

20. P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, p. 714 (traducción modificada).

de la enciclopedia y el desastre del pensamiento de la formación profesional comercial y en el *marketing*.<sup>21</sup> Ahí va la constante labor de las teorías de la escritura filosófica de Sloterdijk<sup>22</sup> quien si, por una parte, siempre tiende a desestructurar la definición de toda conceptualidad que la discursividad ordinaria ya ha producido, por otra parte, se aventura en el empleo filosófico de términos no técnicos, en una constante búsqueda de inéditas conceptualizaciones.

Y eso que, para Sloterdijk, más que del concepto se trata de una pedagogía de las prácticas y de los ejercicios. Sin embargo, ambas cosas no van separadas: las prácticas dependen de reglas, nuevas costumbres, ideas, capaces de llevar a la conversión del sujeto y a su separación del *habitus* cotidiano. El ejercicio de elevación ya no está marcado por una dimensión trascendente y ni siquiera por la enciclopedia como conjunto de saberes o por el proyecto moderno de una praxis universal que Sloterdijk considera fallido. El ascetismo actual se ve obligado a abandonar sus comienzos elitistas y sus retiros en desiertos individuales; al mismo tiempo, debe encontrar la fuerza para no perderse en el lenguaje comercial y en la ciega coacción del dispositivo neoliberal prestación-goce. La cuestión antropocéntrica indica una pedagogía del concepto y de los ejercicios para todos pero no masificada, un pensamiento capaz de hacer renacer y encanalar las varias herencias culturales del crecimiento personal en un proceso de civilización abierto y común.

Traducción del italiano de M. Colucciello

---

21. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, p. 17

22. Tal como Deleuze y Guattari, Sloterdijk considera el verdadero pensamiento como producción: É. Alliez, "Living Hot, Thinking Coldly: An Interview with Peter Sloterdijk", en *Cultural Politics*, 3(3), 2007, p. 315.